DOI: 10.11649/sm.2152

Slavia Meridionalis 20, 2020
Article No.: 2152

Citation:
Kubok, B. (2020). Rola religii w życiu duchowym i politycznym Tomáša Garrigue'a Masaryka. *Slavia Meridionalis*, *20*, Article 2152. https://doi.org/10.11649/sm.2152

Beata Kubok
Katedra Studiów Interkulturowych
Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytet Warszawski
https://orcid.org/0000-0003-3608-8860

Rola religii w życiu duchowym i politycznym Tomáša Garrigue'a Masaryka

Czeski filozof, znawca dzieła Tomáša G. Masaryka, Milan Machovec (1925–2003), stwierdził, że zagadnienia dotyczące stosunku pierwszego prezydenta Czechosłowacji do problematyki religijnej należą do najbardziej zawiłych i trudnych z jego bogatego dorobku (Machovec, 1968, s. 148).

Prowokatorski posmak charakteryzujący styl wypowiedzi Masaryka powodował, że jego rozumienie religii wymykało się jednoznacznym interpretacjom, zaś on sam uważany był za ateistę lub agnostyka, którego „zsekularyzowana" filozofia religii, inklinowała zbytnio w kierunku etyki (J. Hromádka, na podstawie: Nový, 1990, ss. 435–440) i moralizatorstwa (Halík, 2002, ss. 201–230)[1].

[1] Podobnego zdania był Emanuel Rádl (1873–1942), zarzucający filozofowi brak wyraźnej teorii naukowej lub konkretnej koncepcji filozoficznej, której byłby wyznawcą. W zamian, zdaniem Rádla, Masaryk na użytek pragmatyczny dokonuje „szufladkowania" poglądów,

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education.
Competing interests: no competing interests have been declared.
Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

Z kolei inni badacze skupili się na Masarykowskiej koncepcji religii osobistej, wyłuskując z niej takie aspekty jak wolność wyboru wiary, rzeczywista miłość względem bliźniego, wiara w nieśmiertelność duszy i w Boga osobowego oraz zagadnienie wieczności (Bednář, 1969; Nový, 1990).

Na pytanie o źródła swoich przekonań i koncepcji religijnej Masaryk odpowiedział: „Głęboko i osobiście przeżyłem katolicyzm, poznałem później protestantyzm i w miarę możliwości zgłębiałem również prawosławie" (Čapek, 2014, s. 233). Wszystkie te trzy chrześcijańskie religie stanowiły kanwę jego poszukiwań i próbę odpowiedzi na pytania dotyczące statusu ontologicznego człowieka „współczesnego" z przełomu XIX i XX wieku – okresu szybko następujących po sobie zmian i przełomów dziejowych[2]. W swoim dziele Masaryk łączył różne dziedziny naukowe, poczynając od filozofii, poprzez historię i socjologię, a kończąc na polityce. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę, wymykającą się klasyfikacji i narażoną na zarzut stosowania niesprecyzowanych ram gatunkowych[3] i teleologicznych. Masaryk korzystał nie tylko z terminologii wywodzącej się z różnych koncepcji naukowych, tworzył również własną nomenklaturę – obok „odkościelnienia" („odcírkvení")[4], „bożności" („božnost")[5], „chrześcijaństwa metryczkowego" („matrikové křest'anství", „matrikové církevnictví"; Masaryk, 1925, ss. 30–35), jest również twórcą terminu, a także koncepcji „religii humanitaryzmu" („náboženství humanity").

Ze względu na bogactwo podejmowanych zagadnień, rozproszonych w różnych publikacjach[6], oraz wypowiedzi samego autora, nierzadko nawzajem się

---

stwierdzeń i kontrargumentów, a w faktach szuka przede wszystkim przekazu moralnego (Rádl, 1999, ss. 515–516). Z kolei czeski fenomenolog Jan Patočka (1907–1977) sądził, że pierwszemu czechosłowackiemu prezydentowi nie udało się przezwyciężyć przekonań o pozytywistycznych, „obiektywnych" prawidłowościach rozwoju ludzkości i jej instytucji autorstwa Huma oraz Comte'a (Patočka, 1991, ss. 35–36).

[2] Chodziłoby o takie zjawiska, jak industrializacja, wybuch pierwszej wojny światowej, powstanie państw nowożytnych w Europie Środkowej oraz nowe nurty społeczne i filozoficzne jak emancypacja kobiet, personalizm czy neotomizm, który zapoczątkował papież Leon XIII encykliką *Aeterni Patris* (1879).

[3] Na temat uprawianych gatunków przez Masaryka, pewnego „bałaganiarstwa" gatunkowego zob. Ćwiek-Rogalska, 2018, s. 8.

[4] Pod tym pojęciem krył się zamiar przeprowadzenia rozdziału Kościoła od państwa, laicyzacja społeczeństwa, całkowite przejmowanie przez państwo zadań w takich dziedzinach, jak sądownictwo, edukacja, opieka społeczna i in. (Fajfr, 1995, s. 300).

[5] Neologizm powstał od leksemu „(po)božnost" 'pobożność'.

[6] Masaryk napisał wiele artykułów na temat swojego rozumienia religii, polityki i demokracji (która w wypadku Masarykowskiej refleksji historiozoficznej okazała się dziedziną

wykluczających, skupię się przede wszystkim na jednym z najważniejszych, moim zdaniem, tekście, w którym Masaryk zrekapitulował swoje przekonania na temat roli religii i duchowości w życiu człowieka. Chodzi o *Główne zasady etyki humanitarnej* (*Hlavní zásady ethiky humanitní*), które ukazały się w wydaniu zbiorowym wykładów pt. *Ideały humanitarne* (*Ideály humanitní*, 1. wyd. 1901). Oprócz tego w artykule zostaną przedstawione poglądy Masaryka na temat „religii instytucjonalnej"/ „konwencjonalnej"[7] oraz roli i znaczenia Jezusa, poprzedzone rekonesansem wątków biograficznych, ujętych w konwencji wywiadu narracyjnego[8], przeprowadzonego przez Čapka (*Rozmowy z T. G. Masarykiem*; 1. wyd. 1928, wyd. pol. 2014). Twórczość publicystyczna autora *Czeskiej kwestii* (*Česká otázka*, 1. wyd. 1895) na tematy duchowości i religijności oscylowała między parezją[9] a wyznaniem, by ostatecznie wyłoniła się z niej koncepcja „religii humanitaryzmu", wpisująca się w Masarykowski konstrukt religijno-polityczny o dużym ładunku efektywności jako dyspozycji właściwego działania. W poniższej analizie spróbuję wykazać, że życie osobiste Masaryka stało się w dużej mierze komponentem tak stworzonego myślowego konstruktu.

W artykule przyjrzę się sposobom narracji, jakimi posługiwał się Masaryk, projektując (i realizując) swój program religijny jako formę aktywności

pochodną religii). Jeżeli chodzi o teksty poświęcone zagadnieniom religii, teologii i nauki, pierwotnie nie zamierzał ich publikować w tomach zebranych ze względu na, w jego mniemaniu, niepełne i tylko wstępne naszkicowanie problematyki. W 1904 roku została opublikowana broszura *V boji o náboženství* (*W walce o religię*). W 1934 roku ukazała się monografia *Moderní člověk a náboženství* (*Człowiek współczesny a religia*) – zbiór rozpraw publikowanych w latach 1896–1898. Reszta artykułów dotyczących tej tematyki nie doczekała się edycji: *O svobodě náboženské a o volnosti přesvědčení* (*O wolności religijnej i niezależności przekonań*, 1904), *Přehled nejnovější filozofie náboženství* (*Przegląd najnowszej filozofii religii*, 1905), *Inteligence a náboženství* (*Inteligencja a religia*, 1907), *Věda a církev* (*Nauka i kościół*, 1908). Podsumowanie poglądów Masaryka na powyższe zagadnienia znajduje się w wywiadzie Čapka: *Hovory s T. G. Masarykem* (*Rozmowy z T. G. Masarykiem*; Čapek, 1990, ss. 207–343), w części III.

[7] Pojęcie „religii instytucjonalnej" stosuje Danièle Hervieu-Léger, nauka anglosaska preferuje termin „religia konwencjonalna" (na podstawie: Hervieu-Legér, 2007, s. 154).

[8] Wywiad narracyjny jest formą komunikowania, który polega na problematyzowaniu pytań postawionych przez narratora pod wpływem osoby przeprowadzającej wywiad. Zdaniem Michela Foucaulta wywiad narracyjny nie powinien być ani wyznaniem, ani parezją. Wyznanie jest bowiem według francuskiego myśliciela metodą ujarzmienia i podporządkowania jednostki (Czyżewski, 2013, s. 25).

[9] Parezja, zdaniem Foucaulta, to akt publiczny – wyrażanie własnych opinii i poglądów bez względu na konsekwencje i wbrew okolicznościom, przy podjęciu ryzyka wyszydzenia lub bardziej dotkliwych sankcji (Czyżewski, 2013, s. 25).

politycznej ukierunkowanej teleologicznie na przyszłość. Spróbuję się również zastanowić, czy jego wizja religijności powstała wyłącznie w wyniku zastosowania różnych konstrukcji teoretyczno-metodologicznych, czy oznaczała fuzję wielu subdyscyplin (statystyki, moralności, organizacji, polityki i in.) – w tym znaczeniu byłaby eklektycznym „zlepkiem"– czy raczej mamy do czynienia z pewną metanarracją, „wielką opowieścią", obejmującą historię i najważniejsze (w myśl tej „opowieści") aspekty życia – opowieścią, będącą próbą zalegalizowania rozpoznanej przez siebie prawdy. Zastanowię się także, czy koncepcja religii osobistej, której Masaryk był zwolennikiem, mogłaby się wpisać w „płynność" procesów religijnych[10], charakterystyczną dla zsekularyzowanych, demokratycznych społeczeństw zachodnich.

„Rosłem pod znakiem Platona"

W trakcie pracy nad *Rozmowami z T. G. Masarykiem* „bohater" wymienił swoich filozoficznych mistrzów: „Rosłem pod znakiem Platona, sceptycyzmu Hume'a, subiektywizmu Kanta […]. Uczyłem się u Comte'a, Milla, Brentana" (Čapek, 2014, s. 190). Zanim jednak Masaryk został profesorem filozofii, stosującym w swojej pracy habilitacyjnej pionierskie narzędzia badawcze (przynależne z dzisiejszej perspektywy socjologii religii), przeszedł długą drogę rozpoczynającą się w małej miejscowości na pograniczu morawsko-słowackim.

Urodził się w rodzinie katolickiej w 1850 roku. Jako uczeń dorastał intelektualnie pod pedagogicznym okiem katolickiego księdza, który zachęcał go do nauki języków obcych oraz do podjęcia dalszej edukacji w gimnazjum pijarskim. W ostatnich latach gimnazjalnych w Brnie Masaryk przestał być praktykującym katolikiem, nie przystępował do spowiedzi i komunii, za co został relegowany z gimnazjum z zakazem kontynuacji nauki we wszystkich instytucjach szkolnych. Po wstawiennictwie wpływowych osób[11] ostatecznie obniżono mu stopień z zachowania i zaproponowano zmianę szkoły (Gruchała, 1996, ss. 13–18). Wraz z przenosinami do Wiednia z rodziną Monnierów, już jako dwudziestoletni „uczeń", kontynuował naukę w prestiżowym Gimnazjum Akademickim. W tym czasie pogłębiały się jego wątpliwości dotyczące własnego wyznania. Przyczyniły się do tego wydarzenia

[10] Zob. Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 2007) oraz podsumowanie niniejszego artykułu.
[11] Swych chlebodawców – małżeństwa Monnierów. Masaryk był guwernerem ich syna.

religijne oraz polityczne: przede wszystkim uchwalenie dogmatu o nieomylności papieża[12] (1869) oraz wkroczenie na teren państwa watykańskiego wojsk włoskich (1870) i upadek świeckiej władzy papieża. Po tych wydarzeniach Masaryk wyznał gimnazjalnemu katechecie: „Nie przyjmuję tego nowego dogmatu, jestem starokatolikiem. Stosownie do przepisów szkolnych będę chodził do kościoła, ale nie katolickiego, ponieważ katolicy przyjmują dogmat o nieomylności. Dlatego też nie mogę wbrew swoim przekonaniom chodzić do kościoła katolickiego" (cyt. za: Gruchała, 1996, s. 19). Przez krótki okres Masaryk uczęszczał do kościoła greckokatolickiego. Potem rozpoczął studia filozoficzne na Uniwersytecie Wiedeńskim, które ukończył rozprawą na temat *Istota duszy u Platona* pod kierunkiem profesora Franza Brentany[13]. Następnie kontynuował studia filozoficzne na uniwersytecie w Lipsku, gdzie pozostawał pod dużym wpływem Gustava Theodora Fechnera, propagatora niemieckiego protestantyzmu. W Lipsku ostatecznie ukształtowały się jego przekonania dotyczące konfesji katolickiej. Zaczyna negować kontemplacyjne oraz ascetyczne tendencje Kościoła katolickiego. Odrzuca obrzędowość katolicką przejawiającą się, jego zdaniem, w zbytnim zrytualizowaniu praktyk religijnych. W nurcie mistycznym nie znajduje głębszych intelektualnych możliwości poznania. Również w mistyce panteistycznej dostrzega „lenistwo myśli" (Hromádka, 1995, s. 304). Teologii odmawia cech noetycznych[14], jest ona, jego zdaniem, wyłącznie apologetyczna. Nie tylko teologia nie stanowi alternatywy dla nauki, ale jest wręcz udoskonaloną mitologią, jej derywacją (Toth, 2001). Z kolei metafizykę uznaje „za małą, konkurencyjną firmę, którą założyła filozofia przeciwko teologii" (cyt. za: Dokulil, 2018, s. 108). Według Masaryka Kościół katolicki zbyt rygorystycznie przywiązuje się do dogmatów, przez co utrudnia rozwój nauki. Nie zaspokaja potrzeb w czasach kryzysu współczesnej cywilizacji w odróżnieniu od protestantyzmu, który dostarcza człowiekowi więcej przestrzeni do własnych poszukiwań, światopoglądowej samodzielności i wolności. Wzorując się na Lutrze, w myśl zasad *sola scriptura* oraz *sola gratia*, daje pierwszeństwo osobistemu prakty-

[12] Dogmat ogłoszony na Soborze Watykańskim I (1869–1870) zwołanym z inicjatywy papieża Piusa IX oraz w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*.

[13] Franz Brentano (1838–1917) – dominikanin, ksiądz katolicki, filozof. Po ogłoszeniu dogmatu o nieomylności papieża zrezygnował ze święceń i wystąpił z Kościoła rzymskokatolickiego (1873). Znawca dzieł Arystotelesa, zwolennik filozofii praktycznej, nieufny wobec metafizyki. Twórca idiogenicznej teorii sądów. Wywarł duży wpływ nie tylko na Masaryka, ale również na Edmunda Husserla oraz Kazimierza Twardowskiego.

[14] Noetyce jako teorii poznania został poświęcony cały rozdział w *Rozmowach z T. G. Masarykiem* (Čapek, 1990, ss. 207–237).

kowaniu wiary poprzez modlitwę oraz codzienne czytanie biblii (Gruchała, 1996, s. 28; Soubigou, 2004, s. 76). W 1878 roku Masaryk zawarł związek małżeński z Amerykanką Charlottą Garrigue[15], która pochodziła ze starej hugenockiej rodziny francuskiej. Małżeństwo zamieszkało w Wiedniu, gdzie w 1878 roku Masaryk na tamtejszym uniwersytecie obronił pracę habilitacyjną pt. *Samobójstwo*[16], w której przedstawił ostrą krytykę kultury bez Boga. W swojej pracy zawarł tezę, iż samobójstwo jest wynikiem utraty wiary i marazmu duchowego człowieka „współczesnego". Był przekonany, że wraz z zanikiem prawdziwej wiary nasila się zjawisko samobójstw[17], ponieważ człowiek nie może się obyć bez duchowej perspektywy, a rzeczywistość pozbawiona Boga jest światem ogołoconym z duchowej inspiracji. Świat pozbawiony duchowości pogrąża się w poczuciu bezsensu będącego efektem przekleństwa niczym nieskrępowanej wolności. Osoby porzucające wiarę w Boga oraz cały przekaz eschatologiczny nie potrafią znaleźć ukojenia w żadnym innym światopoglądzie. W tej koncepcji wiara jest traktowana jako jedna z form zachowania ludzi, sprzyjająca utrzymaniu równowagi osobowościowej. Tezy te Masaryk rozwinął kilka lat później w eseju *Główne zasady etyki humanitarnej*.

W 1880 roku Masaryk został członkiem Kościoła ewangelicko-reformowanego (kalwińskiego). W rozmowie z niemieckim dziennikarzem Emilem Ludwigiem przedstawił powody swojej konwersji: „[…] Kościół ewangelicki wybrałem dlatego, że był najbliższy husyckiemu Kościołowi braterskiemu. Wprawdzie przeżyłem katolicyzm, ale wewnętrznie przekonałem się, że byłoby z mojej strony nieuczciwie pozostawać w tym Kościele" (cyt. za: Gruchała, 1996, s. 34). Jednak z czasem rozczarowuje go również Kościół ewangelicko-reformowany jako instytucja „ziemska". Ma duże kłopoty z odmawianiem „Apostolskiego wyznania wiary" („Credo"), zawierającego dogmat o „Trójcy Świętej", w który nie wierzy. Nie uczestniczy w nabożeństwach, pierwszeństwo daje modlitwie w samotności

[15] Masaryk, który był zwolennikiem partnerskich układów w małżeństwie („Z wyjątkiem fizycznej różnicy kobieta jest równa mężczyźnie", Masaryk, 1990, s. 58), przyjmuje za swoim imieniem nazwisko żony. Odtąd będzie się nazywał Tomáš Garrigue Masaryk (stąd powszechnie używany skrót TGM). W rozmowach z Čapkiem, podkreślał, że od swojej żony otrzymał wraz z protestantyzmu „to, co najlepsze, tę czystość religii i życia, praktycyzm religijny, religię na wszystkie dni" (cyt. za: Gruchała, 1996, s. 32).

[16] Pełen tytuł pracy habilitacyjnej to: *Samobójstwo jako zjawisko masowe współczesności. Monografia z uwagami wstępnymi o socjologii i statystyce* (1. wyd. 1881, Wiedeń),

[17] Podobne stanowisko obecnie zajmują amerykański socjolog i pastor Ryan Burge oraz prawicowy dziennikarz „The New York Times" David Brooks. Obaj uważają, że tzw. *religious nones* dryfują przez życie, są odpowiedzialni za wysoki poziom stresu, niezadowolenie z życia i wzrastającą liczbę samobójstw (od 1999 roku o 30%) (na podstawie: Kot, 2019, s. 36).

oraz czytaniu Biblii w domu. Głębokie przeżywanie grzechu, fundamentalny motyw ewangelickiej wiary, jest mu obce. Jako intelektualista nie zamierza godzić się z czymś tak irracjonalnym jak nieustanne kontemplowanie własnej małości i grzeszności (Chadima, 2018; Kosatík, 2018; Toth, 2001).

W 1882 roku przenosi się wraz z rodziną do Pragi i obejmuję katedrę profesora na czeskim Uniwersytecie Karola-Ferdynanda. Długi pobyt w niemieckim środowisku uniwersyteckim skutkuje nieznajomością specyfiki czeskiego społeczeństwa konsolidującego się wokół konstruktu idei narodowej. Jest przekonany, że czeskie społeczeństwo i jego kultura są dość dojrzałe, by obejść się bez „protez". Jego działalność sprawia, że popada w konflikt z przedstawicielami nauki czeskiej, przeciwstawiając się autentyczności rękopisów[18] na łamach czasopisma „Atheneum", którego był założycielem. Dyskusja na temat autentyczności rękopisów wyzwoli ogromne społeczne emocje. Sytuację zaogni kolejne zaangażowanie Masaryka, broniącego Leopolda Hilsnera[19], niesłusznie oskarżonego o mord rytualny.

Oprócz działalności naukowej, politycznej[20] oraz publicystycznej Masaryk dużo podróżuje. W 1887 roku udaje się do Rosji, po raz pierwszy odwiedza Lwa N. Tołstoja[21] w celu przedyskutowania idei pacyfistycznych Petra Chelčickiego[22], czołowego przedstawiciela czeskiej reformacji husyckiej z pierwszej połowy XV wieku. Jego niekonwencjonalne przekonania powodują, że w 1906 roku ponownie popada w konflikt na tle religijnym, tym razem z katechetami katolickimi, oskarżającymi go o obrazę uczuć religijnych. Miał się jej dopuścić podczas prelekcji w gospodzie „U Helmů". Pozew przeciwko przyszłemu prezydentowi złożyło 306 katechetów. Podczas rozprawy sądowej Masaryk swoją obronę zamienia w publiczne oskarżenie

---

[18] Chodziło o *Rękopis zielonogórski* (*Rukopis zelenohorský*) oraz *Rękopis królowodworski* (Rukopis královedvorský) – rzekome rękopisy z IX wieku, „odnalezione" w latach 1817 i 1822, które dotyczyły najstarszej historii Czech. Mistyfikacji dokonali językoznawca Václav Hanka i poeta Josef Linda. Udowodnienie fałszerstwa przez czeskich naukowców (z Masarykiem i Gebauerem na czele) przeszło do historii jako „walka o rękopisy" („boj o rukopisy").

[19] Leopold Hilsner (1876–1928) został oskarżony o zamordowanie Anežki Hrůzovej we wsi Polna w procesie sądowym o charakterze poszlakowym (1899). Z powodów proceduralnych Masaryk skierował sprawę w 1899 roku do Trybunału Kasacyjnego w Wiedniu. Seria procesów sądowych z oskarżonym Hilsnerem, mająca podłoże antysemickie, przeszła do historii jako „hilsneriada", nazywana także „czeską dreyfusiadą".

[20] Masaryk był dwukrotnie członkiem parlamentu austriackiego – w latach 1891–1893 z ramienia Partii Młodych Czechów oraz w latach 1907–1914 jako członek Partii Realistycznej.

[21] Na temat Masaryka i Tołstoja zob. Měšťan, 2008.

[22] Praca Chelčickiego *Sieć wiary* (*Siet' viery*) miała wpływ na filozofię Tołstoja. Wspomniana jest w noweli Tołstoja *Królestwo Boże jest wewnątrz ciebie* (1894).

klerykalizmu[23]. Na sali sądowej podkreśla, że przedmiotem jego krytyki nie była religia, lecz teologia. Domaga się zniesienia katechezy w szkołach oraz zniesienia zakazu nauczania na lekcjach historii wiedzy dotyczącej Jana Husa oraz Petra Chelčickiego. Pod naciskiem pytań Masaryk definiuje samego siebie jako antyklerykalnego teistę, wierzącego w Opatrzność (Chadima, 2018; Dokulil, 2018).

W tym samym roku, już po ogłoszeniu wyroku uniewinniającego, bierze udział w „Wielkiej Kłótni" („Velké hádání") – debacie publicznej w Hradcu Královym na temat „Dlaczego inteligencja rezygnuje z Kościoła"? Przyczynę odchodzenia od Kościoła widzi w antagonizmie między postępem naukowym a niezdolnością do zmian Kościoła katolickiego. Odbyte dyskusje i doświadczenia sprawią, że w chwili objęcia państwowego urzędu Masaryk jest gotów do krytyki katolickiej instytucji. Podczas istnienia państwa czechosłowackiego Masarykowi, sprawującemu urząd prezydenta[24], przyświecał cel umocnienia neutralności światopoglądowej i przeprowadzenia rozdziału Kościoła od państwa (do czego nie dochodzi ze względu na sprzeciw posłów słowackich, przejawiających tendencje separatystyczne).

Pozycję Kościoła katolickiego w nowo powstałym państwie osłabiało przekonanie wielu polityków, z Masarykiem na czele, że czeską tożsamość narodową tworzą ruch husycki i wyrastająca z niej Jednota Braci Czeskich. Konfesję katolicką natomiast utożsamiano z hegemonią habsburską i represjami, jakie nastąpiły po klęsce opozycji protestanckiej na Białej Górze (1620). W okrągłą rocznicę spalenia na stosie Jana Husa (6 lipca 1415 roku) zawisła na Hradčanach husycka flaga (z czerwonym kielichem na czarnym tle), a prezydent oficjalnie uczestniczył w obchodach święta (1925). Udział najwyższego przedstawiciela w państwie oraz innych polityków w obchodach spowodowało odwołanie przez państwo watykańskie nuncjusza Francesca Marmaggiego i doprowadziło do kryzysu dyplomatycznego. Pomimo że Masaryk upatrywał w Kościele katolickim opresyjne narzędzie władzy habsburskiej, to zarazem cechowała go wrażliwość osadzona głęboko w katolicyzmie, w którym wyrastał. Jednym z tego przejawów był gest Masaryka, który jako głowa państwa uczestniczył w obchodach świę-

[23] „Co to za Pan Bóg, któremu w realizacji jego woli niezbędni są politycy, aparat wykonawczy […] oraz policja?" (cyt. za: Soubigou, 2004, s. 84).

[24] Na początku pierwszej wojny światowej Masaryk wyjeżdża za granicę – m.in. do Rosji (1917) oraz Stanów Zjednoczonych (1918), gdzie działa na rzecz rozpadu monarchii austro-węgierskiej i utworzenia państwa czechosłowackiego. Zostaje prezydentem 14 listopada 1918 roku. Na urząd prezydenta był jeszcze wybierany trzykrotnie. Ze względu na stan zdrowia abdykuje w 1935 roku. Umiera w Lanach dwa lata później (1937).

towacławskich[25] (1929). Publicznie często powoływał się na Ewangelie i słowa Jezusa, także w swoim ostatnim bożonarodzeniowym orędziu:

> Przypominam sobie ciągle i nieustannie słowa ewangelii i powtarzam je z czułością, pełen nadziei, że wszyscy moi współobywatele oraz wszyscy obywatele innych państw wreszcie dołączą do Jezusowego przykazania człowieczeństwa […]. Dzisiejszy problem nie jest ekonomiczny ani polityczny, lecz przede wszystkim moralny (ČT24, 2017).

Przez większą część swojego życia Masaryk prowadził życie społecznie zaangażowanego parezjasty[26] – nieustraszonego mówcy, publicysty i działacza. W trosce o własną postawę etyczną Masaryk pisał i mówił to, w co wierzył, narażając się na szyderstwa i społeczny ostracyzm. Irytował (a irytacja i złość wpisane są w parezję) społeczeństwo czeskie w okresie walki o rękopisy, następnie w czasie „hilsneriady" oraz w okresie sporu sądowego z katechetami. Skoncentrowany na duchowości i religijności rozumianej jako osobista relacja z Absolutem, Masaryk łączył naukę Ewangelii z praktycznym działaniem społecznym, wpisując swoje przekonania we własny projekt polityczny.

Czym jest religia humanitaryzmu?

Swoje zapatrywania na rolę religii i etyki humanitarnej Masaryk przedstawił w wykładzie wydanym pt. *Główne zasady etyki humanitarnej* (*Hlavní zásady ethiky humanitní*; Masaryk, 1990, ss. 55–62)[27]. W tekście zostały poddane refleksji różne koncepcje filozoficzne, przede wszystkim pocho-

[25] Św. Wacław – czeski książę z dynastii Przemyślidów, patron Czech, męczennik, święty Kościoła katolickiego, zamordowany przez brata Bolesława w 929 (lub 935) roku.

[26] W ramach badań nad antyczną parezją (gr. *παρρησία*) Foucault charakteryzuje parezjastę jako tego „który jest zobowiązany. W momencie, w którym [podmiot] stwierdza: «mówię prawdę», zobowiązuje się do robienia tego, co mówi, do postępowania w sposób, który dokładnie odpowiada wygłaszanej przez niego prawdzie" (Foucault, 2012, s. 395). Parezjastę cechuje szczerość, krytycyzm, ryzyko, wolność i obowiązek moralny. To, co wypowiadane musi znaleźć potwierdzenie w sposobie życia mówiącego (Chutorański, 2014, s. 15). Posługując się Foucaultowską terminologią, możemy również konstatować, że Masarykowskie przewodzenie innym miało charakter „aleturgiczny". Chodziłoby o „zespół werbalnych bądź niewerbalnych procedur, za pomocą których wydobywamy na światło dzienne to, co – w opozycji do fałszu, tego, co ukryte, niewypowiadalne, nieprzewidywalne, zapomniane – uznajemy za prawdę" (Foucault, 2014, s. 27).

[27] Tekst ten znalazł się w wydaniu książkowym (1. wyd. 1968) zebranych wykładów uniwersyteckich przeprowadzonych od lutego do kwietnia 1901 roku.

dzące z obszaru myśli anglosaskiej (filozofia D. Hume'a i J. S. Milla), a także z założeń filozoficznych I. Kanta[28], stanowiące podstawę Masarykowskiej koncepcji pracy jako nieustannego obowiązku. Kantowski aprioryzm oraz zasada imperatywu kategorycznego złagodzone zostają przez Masaryka dzięki usytuowaniu działań człowieka w kontekście jego indywidualnego rozwoju i miłości (wobec innych oraz miłości własnej) w myśl chrześcijańskiej zasady „Kochaj bliźniego swego, jak siebie samego". W swoim eseju Masaryk zwraca uwagę na potrzebę rozróżniania religii i moralności. Jego zdaniem moralność nie jest religią a religia nie jest moralnością. Człowiek religijny, oddany swojej wierze i dogmatom, przestrzegający zasad wiary, niekoniecznie musi być moralny, albowiem moralność oznacza stosunek do drugiego człowieka. Religia powstaje ze związków człowieka i otaczającego go świata, w którym najważniejsze miejsce zajmuje Bóg. Jednak etyki religijnej, która stanowi podstawę moralności, nie należy utożsamiać z oficjalnym nauczaniem Kościoła, z religijnością zakotwiczoną w strukturach eklezjastycznych. Podstawą moralności jest harmonijny związek uczucia (Hume) i rozumu (Kant), w którym przeważa uczucie zbudowane na ewangelicznych podstawach miłości bliźniego i siebie samego. Jezusowe przesłanie zawarte w zdaniu „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego" dotyczy działań jednostki, której przyświeca chrześcijański ideał człowieczeństwa oraz całej ludzkości nastawionej na miłość. Miłość ta powinna przynosić efekty. Ludzkość, naród, rodzina, przyjaciele potrzebują od nas działania, naszej pracy. Pracę tę cechują drobne uczynki, przeprowadzane konsekwentnie i nieustannie, nie sprawiają one przyjemności, są „niemiłe", nieromantyczne (Masaryk, 1990, ss. 55–59). Masaryk przeciwstawia się romantycznemu pojęciu wielkich dokonań i ekstatycznych uniesień, a także religijnemu męczeństwu i poświęceniu:

> Nie znajdujmy umiłowania w męczeństwie. Nie znajdujmy upodobania w śmierci. Dziwna to sprawa: ludzie chcą żyć, jednak nie potrafią się uwolnić od śmierci. Jeżeli chcemy żyć, nie żądajmy męczeństwa. […] Jeżeli dotychczas żądaliśmy usunięcia katów, usuńmy również męczenników. […] Pracować oznacza przeciwstawiać się złu i to konsekwentnie. Zawsze i wszędzie, a szczególnie przeciwstawiajmy się złu w samym jego zarodku. Nie chodzi tu o radykalizm, ale o wytrwałość, brak lęku. Ze strachu ludzie popełniają przestępstwa oraz kłamią. Tyran i kłamca są strachliwi, a niewolnikiem jest również ten, kto zniewala innych. Seneca powiedział: „Con-

[28] Więcej na temat Kanta oraz Masaryka por. Patočka, 1991, ss. 94–97; Rádl, 1999, s. 513. Obszerne współczesne analizy Kantowskiego aprioryzmu znajdują się w pracach Christophera Peacocke'a (Peacocke, 2012, 2019).

temptor suaemet vitae dominus alienae"[29] (Kto gardzi życiem swoim, jest panem innego życia). Nie wolno nam nadużywać swojej władzy, a ponieważ świat chce być oszukiwany, nie wolno nam go oszukiwać (Masaryk, 1990, ss. 59–60)[30].

Następnie w swoim wykładzie Masaryk zajmuje się ideą postępu. Ludzkość powinna wierzyć w postęp, w to, że życie jednostki oraz wszystkich ludzi będzie lepsze. Masaryk stawia wysokie wymagania dotyczące wykształcenia, które ma być nie tylko praktyczne, ale również ogólne (filozoficzne, historyczne oraz polityczne). Ostatecznie edukacja polityczna jest najważniejsza, ponieważ nie ma różnicy między moralnością a polityką (Masaryk, 1990, s. 60). Zdaniem Masaryka ludzie nie potrafią kochać samych siebie, a chytrość i wyrachowanie nie oznaczają troski o siebie. Człowiek musi sam o siebie zadbać i rozwijać swój indywidualizm, nie żyć na koszt innych[31]. Powinien rozwijać się harmonijnie, wraz z duchem troszczyć się również o ciało. Jego miłość nie może być sentymentalna, ponieważ sentymentalizm jest egoizmem:

> Prawdziwa miłość spoczywa w nadziei, w nadziei na życie wieczne. Taka miłość jest dopiero prawdziwą miłością, ponieważ wieczne wiecznemu nie może być obojętne. Wieczność – wieczność nie nadchodzi wraz ze śmiercią, wieczność jest teraźniejszością, teraz, w tym i każdym momencie. Nie wolno więc niczego odkładać w imię jakiejś oddalonej wieczności. Wytężając wzrok w kierunku wieczności, nie gardź materią, ciałem, jakoby duch był wyżej. Nie jest materia i ciało bez wartości, nie są one źródłem zła, lecz duch nim jest! Nieczystość nie tkwi w materii, w ciele, lecz pochodzi z ducha. Nie leniuchuj i nie denerwuj się, ponieważ jesteś wieczny. Znajdź właściwą miarę wszystkiego; czego ty nie dokonasz, zrobią za ciebie inni […]. Czego nie zrobisz dzisiaj, zrobisz jutro, czego nie zrobisz ty, zrobi ten drugi, jeżeli zaś nie zrobisz tego wcale i nikt tego nie zrobi, więc[32] powiedz sobie, że również pan bóg troszczy się o to, co stworzył (Masaryk, 1990, s. 61).

W swoim wykładzie Masaryk korzystał z terminologii chrześcijańskiej oraz sposobów narracji, stosowanych w Ewangeliach oraz listach apostolskich (opozycja duch – ciało, zło, wieczność). Pod koniec wykładu styl przybiera charakter moralizatorski, wręcz kaznodziejski, staje się rodzajem poetyckich

---

[29] Zacytowano błędnie i niepełnie. Prawdopodobnie chodzi o cytat: „Vitae alienae dominus est, quisquis contemptor est suae".

[30] To i następne tłumaczenia tekstów Masaryka mojego autorstwa.

[31] Do kwestii kochania samego siebie i dbania o własny rozwój w duchu Jezusowej maksymy Masaryk często powraca i rozwija. Por. Čapek, 1990, s. 236.

[32] W oryginale dial. 'tož'. Masaryk często używał tej partykuły (charakterystycznej dla Slovácka, regionu Moraw graniczącego ze Słowacją, skąd pochodził) w swoich przemówieniach i pismach. Gwarowemu 'tož' najbliżej chyba do śląskiego dial. 'tóż'.

dezyderatów pełnych wskazówek dotyczących udanego, spełnionego życia. Zdania oznajmujące przechodzą w rozkazujące („Nie leniuchuj", „Nie denerwuj się", „Nie gardź", „Znajdź"). Wypowiedzi są krótkie, pełne powtarzających się filozoficznych hipostaz takich, jak władza, wytrwałość, prawdziwa miłość, nadzieja, wieczność. Podstawowymi elementami narracji są poetyckie anafory i epifory – często powtarzane wyrazy lub frazy („w nadziei, w nadziei", „wieczne wiecznemu", „wieczność – wieczność", „nie zrobisz dzisiaj, zrobisz jutro, czego nie zrobisz ty, zrobi ten drugi" itd.). Powtarzanie to ma charakter aktu performatywnego, spełniającego funkcję aktywnego oddziaływania na rzeczywistość, z zastosowaniem technik illokucyjnych[33]. Perspektywa przekazu ustawiona jest w ten sposób, że pozostawienie rzeczywistości bez Opatrzności – duchowej opieki – jest niemożliwe. Masaryk domaga się, by życie tworzyło narrację, która jest połączeniem pozornie sprzecznych wątków – uniwersalnych, humanistycznych idei, własnego systemu religijnego oraz społecznego zaangażowania (z elementami programu socjalnego). Tak stworzony konstrukt polityczny jest intymną wykładnią własnego rozumienia duchowości i natury współczesnego świata.

„Nie mam zwyczaju mówić Chrystus"[34]

Pokłosiem dociekań historycznych autora *Czeskiej kwestii* i *Jana Husa*[35] była głęboka antyortodoksja rozsadzająca ramy tradycji nie tylko katolickiej, lecz również często protestanckiej. Podjęcie wysiłku w kierunku nieustannej reformacji i rewitalizacji głębszych wymiarów chrześcijaństwa potrzebne jest, zdaniem Masaryka, zarówno Kościołowi katolickiemu, jak i denominacjom protestanckim. Nie ma sprzeczności między wiarą i nauką, ponieważ ich wspólnym mianownikiem jest wolność. W tę dialektykę wpisywało się podejście do Jezusa jako postaci historycznej, niemającej, według Masaryka, wiele wspólnego z późniejszymi „nienaukowymi" doktrynami religijnymi

[33] Illokucja – akt mowy o konwencjonalnej mocy, wytwarzający pewien społeczny skutek (Austin, 1993, ss. 654–655). Na zastosowanie technik illokucyjnych przez Masaryka zwróciła uwagę K. Ćwiek-Rogalska (Ćwiek-Rogalska, 2018).

[34] Čapek, 2014, s. 233; Masaryk, 1925, s. 24.

[35] *Jan Hus. Nasze odrodzenie i nasza reformacja* (*Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*) – wykłady z lat 1895, 1899, 1910, 1915.

i dogmatami[36]. Przekraczający konkretne doktryny (ujawniające się pod postacią określonych systemów teologicznych) Jezus, mocno spersonifikowany, staje się jedynym Absolutem opisanym przez Masaryka wyłącznie za pomocą własnej wrażliwości.

> Całe życie Chrystusa jest prawdą; Syn Boży wykazuje największą prostotę, ukazując doskonałą czystość i świętość w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nic zewnętrznego nie ciąży na nim i na jego życiu, żaden formalizm, żaden rytuał; wszystko wypływa z wewnątrz, wszystko jest po prostu prawdziwe, po prostu piękne, po prostu dobre. W swojej nauce nie ogranicza się tylko do Starego Testamentu, wystrzega się każdej pompatyczności, retoryki i niepotrzebnej uczoności, a jednak całemu systemowi nauczania nadaje nowe życie. Swoją naukę i przykazania podaje bez jakiejkolwiek egzaltacji, jasno, dokładnie, autorytatywnie, on najłagodniejszy, najłaskawszy, jest zdecydowany, energiczny, silny […]. Czyż może być lepszy przykład, jak mamy żyć? (cyt. za: Gruchała, 1996, ss. 34–35).

W powyższym cytacie uderza sposób charakteryzowania Jezusa i jego nauczania przy wykorzystaniu epitetów oraz innych określeń takich jak: „bez egzaltacji", „jasno", „dokładnie", „autorytatywnie". W innych tekstach Masaryk przytacza takie Jezusowe cechy jak: bystrość, praktyczność i zręczność (Čapek, 2014, s. 236). Jezus opisywany jest jako człowiek rzutki, energiczny i praktyczny, który odrzuca formalizm, pompatyczność oraz rytuał[37]. Niektóre wręcz atrybuty („jasność", „dokładność", „autorytet") mogłyby określać również prawdziwego naukowca. Dodajmy – pragmatycznego naukowca, który swoje założenia potrafi tak skonstruować, by stanowiły one teoretyczną zapowiedź ich praktycznej realizacji w przyszłości. Masaryk dokonuje tutaj projekcji, przypisując Jezusowi cechy, które w duchu oświeceniowym prowadzą do połączenia teoretycznej nauki z praktyką. Kładzie przede wszystkim nacisk na tę fazę życia Jezusa, która przejawia się w działaniu, konkretnych ewangelicznych historiach, w spotkaniach z innymi ludźmi, niesieniu im pomocy, uzdrawianiu chorych i nauczaniu. Pominięte zostały akt męczeństwa, cierpienie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie[38].

---

[36] Masaryk odrzucał dogmat chrystologiczny – zarzewie konfliktu między nim a czeskobraterskim duchownym Janem Karafiátem, wychowawcą dzieci Masaryków. J. Karafiát (1846–1929) jest autorem pierwszej baśni dla dzieci pt. *Broučci* (*Świetliki*, 1876) napisanej w języku czeskim.

[37] Dla Masaryka rytuał miał charakter magiczny, prymitywny, charakteryzujący społeczeństwa pierwotne, które, zgodnie z ówczesną nomenklaturą, określa mianem społeczeństw „prymitywnych".

[38] Na te same aspekty działalności Jezusa zwraca uwagę Stanisław Obirek, stosując podobne kody fabularne co Masaryk. Polski filozof podkreśla, że nauki i zachowanie „rabbiego z Nazaretu" były często sprzeczne z prawem żydowskim, ponieważ dla Jezusa człowiek był

W ostatnim zdaniu przywołanego cytatu Masaryk nawołuje do brania przykładu z życia Jezusa. Jednak nie o męczeństwo mu chodzi, raczej o poświęcenie (niemające cech zatracenia i samounicestwienia), prowadzące do nowej rzeczywistości, a więc, w zamyśle Masarykowskim, do przekucia ideałów humanistycznych w prawdziwie demokratyczną rzeczywistość. W przywołanym tekście kryje się program polityczny, polegający na transformacji religijnego nauczania i moralnych zasad w konkretne działania społeczne. Są one charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw demokratycznych i otwartych[39], które kierują się takimi wartościami, jak pluralizm polityczny, dialog społeczny, pomaganie, otwartość na innych, zrównanie praw kobiet i mężczyzn i in.

W przytoczonych cytatach, których kwintesencję mogłoby stanowić zdanie: „Nie mam zwyczaju mówić Chrystus" (Čapek, 2014, s. 233; Masaryk, 1925, s. 24), Masaryk tworzy swój konstrukt Jezusa jako istoty konkretnej, historycznej, ziemskiej, działającej w określonym czasie i przestrzeni. Poza Masarykowskim obszarem zainteresowania znajduje się Jezus postrzegany jako Mesjasz, pomazaniec Boży, działający w wymiarze pozaziemskim – transcendentnym, eschatologicznym. Masaryk zwraca uwagę Čapkowi na brak dogmatyczności, utartych, powielanych schematów i rytualizacji w zachowaniu Jezusa:

> […] w ewangeliach […] jest mało teologii, mało kosmologii i eschatologii. Nie znajdzie pan tam szczegółowych przepisów kultowych i rytualnych ani kościelno-

ważniejszy od szabatu a ludzkie zdrowie od prawnego przepisu. Jezus chętnie bywał u ludzi a uzdrowienie córki kobiety kananejskiej było przykładem zmiany wobec obcych, zaś wyznacznikiem religijnego życia nie był tekst święty, lecz konkretna sytuacja człowieka (Obirek, 2010, ss. 203–204). Podobnie Obirek zapatruje się na kwestię zmartwychwstania i związane z nim przesłanie eschatologiczne: „Tradycja chrześcijańska została zdominowana przez opowieść o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Zarówno jego postać, jak i słowa zakorzenione w konkretnych sytuacjach zostały jakby «zapomniane». Z czasem nabrały charakteru mitycznego i ahistorycznego. Zaczęły dochodzić do głosu koncepcje teologiczne konstruowane wokół śmierci i zmartwychwstania, a pomijające samo życie. Dogmat o przyjęciu przez Boga ludzkiego ciała był tylko pretekstem do snucia rozważań, do których żywy Jezus nie był potrzebny. Ten rodzaj refleksji teologicznej został zapoczątkowany przez św. Pawła, który nigdy nie spotkał Jezusa, ale był przekonany, że wie o nim więcej niż jego uczniowie. To właśnie listy św. Pawła są główną przyczyną odejścia od ziemskiego Jezusa i koncentracji na Chrystusie wiary" (Obirek, 2010, s. 204). Por. także: Knohl, 2020; Kot, 2011.

[39] W znaczeniu ogólnym. Znaczenie, jakie nadaje „otwartości" Karl Popper w dziele *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, nie przystaje w wielu aspektach do społeczno-politycznej koncepcji Masaryka, zwłaszcza że autor pracy doktorskiej na temat duszy u Platona jako nominalista był zwolennikiem systemu filozoficznego autora *Państwa*, a nie jego krytykiem.

> -organizacyjnych. Jezus daje niemal wyłącznie nauki moralne, stale nawiązuje do zagadnień praktycznych, które nasuwa życie wokół niego. […] Niech pan tylko raz jeszcze zajrzy do ewangelii: jak dyskretne są u Jezusa przepisy teologiczne i wzmianki o tym, co transcendentne! […] Jezus swojej nauki nie uzasadniał: mówił zawsze jako posiadający władzę; nie polemizował na gruncie teologii. […] Pokazał, że religia prawdziwa, prawdziwa pobożność przenika całe życie, również to codzienne, powszednie, i przenika je stale. […] Religią można żyć nie tylko w kościele, ale także w fabryce i na polu, w oborze oraz w salonie, w smutku oraz w radości. To jest przykład Jezusowy (Čapek, 2014, s. 233).

O ile Masaryk traktował politykę bardzo szeroko, w duchu platońsko-arystotelesowskim, jako bezpośrednią sferę ludzkiego działania (Ćwiek-Rogalska, 2018, s. 13), to religię rozumiał jako pole działalności, w której jednostka realizuje się poprzez naśladowanie Jezusa. Widoczna jest tu koncepcja odczytywania religii jako nauki praktycznej, sprowadzającej się w rzeczywistości do konkretnej figury Jezusa jako podmiotu działającego, aktywnego, zmieniającego rzeczywistość. W koncepcji tej nie ma miejsca na mistycyzm i ascezę, a więc obszerne nurty tradycji katolickiej i prawosławnej, ponieważ „teologia nie może przeczyć filozofii naukowej" (Čapek, 2014, s. 223). Religia upostaciowiona w figurze syna Bożego ma charakter sprawczy. Masaryk, zgłębiając tajemnice minionej duchowości i przyglądając się wczesnochrześcijańskiej postaci Jezusa wyłaniającej się z Ewangelii, proponuje synkretyczną wizję Boga i wiary w demokrację. W jego politycznej wizji przykład Jezusa (jako wzoru ludzkiego postępowania) nadaje duchowy wymiar rzeczywistości, mającej charakter uniwersalny.

Podsumowanie

Masaryk był reprezentantem rozwijającej się w jego czasach myśli socjologicznej, związanej z funkcjonalną interpretacją religii jako formą komunikacji, utrzymującą integrację społeczeństwa i pamięć pokoleniową (É. Durkheim, B. Malinowski, na podstawie: Sroczyńska, 2018, s. 167)[40].

[40] Kontynuatorami tej koncepcji byli Talcott Parsons (1902–1979) i Niklas Luhmann (1927–1998): „Świat jest przeżywany religijnie […]. Funkcja systemu społecznego jest w społeczeństwach realizowana w formie więzi religijnej także jako przesłanka dla sytuacji społecznej, w której odmienne przeżywanie i działanie może znaleźć sobie własną przestrzeń życiową w polityce, gospodarce i rodzinie" (Luhmann, 2007, ss. 77–78).

Uzasadniając historyczne istnienie narodu czeskiego, skonkretyzował empiryczny wymiar religii.

Zdaniem Masaryka istnienie małego narodu ma wtedy sens i znajduje swoje dziejowe uzasadnienie, kiedy jego idee są na tyle cenne i znaczące, że przyczyniają się do postępu ludzkości i zostają przyjęte przez resztę świata (zachodniego). Podstawą istnienia narodu czeskiego (tym samym państwa czechosłowackiego) jest przede wszystkim jego idea humanitaryzmu wywodząca się z ruchu husyckiego, a następnie Kościoła czeskobraterskiego – reformowanego, protestanckiego (P. Chelčický, J. A. Komenský). W samej idei reformacji kryje się potencjał nieustannej zmiany i nieustannego reformowania. Dla Masaryka życie jednostki to przede wszystkim życie aktywne, pełne i twórcze, w którym *viva activa* ma pierwszeństwo przed *viva contemplativa*. Nie oznacza to jednak życia nastawionego na materialistyczny zbytek oraz gonitwy za dobrami konsumpcyjnymi. Aktywność autoteliczna człowieka byłaby dla Masaryka na pewno niezrozumiała. Żeby życie miało sens, musi być przepojone wiarą (niekoniecznie „instytucjonalną", a jednostkową) w Jezusa i w duszę. Wtedy staje się prawdziwie demokratyczne, albowiem „istnienie duszy jest prawdziwą podstawą demokracji" (Čapek, 2014, s. 218). Demokracja prawdziwa jako „urzeczywistnienie ładu bożego na ziemi" (Čapek, 2014, s. 288), to ład społeczny budowany dzięki stosowaniu idei humanitarnych wskutek sprawczości – procesów polegających w dużej mierze na praktycznym wdrażaniu Jezusowego nauczania i jego „umiłowania bliźniego jak siebie samego". Społeczeństwo w pełni demokratyczne składa się z jednostek, które nie są ukryte za wydarzeniami, lecz są aktywnie współdziałającymi podmiotami nieustannie zmieniającej się rzeczywistości w rytmie cywilizacyjnego i duchowego postępu. Podmiot jest pojmowany jako instancja aktywna, autonomiczna i refleksyjna, zdolna do samodzielnego działania. W ten sposób Masaryk dąży do wyzwolenia twórczej ekspresji w człowieku. W tak powstałej koncepcji społeczeństwa uwidaczniają się przede wszystkim wpływy filozofii anglosaskiej, której Masaryk był na gruncie czeskim propagatorem. Jest to więc stanowisko sprzeczne z koncepcjami słowianofilskimi, mesjanistycznymi i nacjonalistycznymi.

Dekompozycja religijności kościelnej („instytucjonalnej") na poziomie życia prywatnego i społecznego, o którą pierwszy prezydent Czechosłowacji się upominał, nie wykluczyła jednak możliwości rekompozycji, która by służyła powstawaniu demokratycznej formacji wspólnotowej. Masaryk był przekonany, że ożywienie „kapitału religijnego" (Sroczyńska, 2018, s. 173) w postaci

kontynuacji idei reformacyjnych, przysłuży się demokratyzacji społeczeństwa. Pragmatyzuje więc wartości religijne na tyle, że w jego koncepcji polityka staje się nowym polem religijnym (Václavík, 2010, ss. 58–60).

Francuska religioznawczyni – Danièle Hervieu-Léger pisze o płynności procesu religijnego i niereligijnego, pokonującego granice obszarów instytucjonalnych i charakterystycznego dla nowoczesności. W takiej rzeczywistości religijne przejawy wierzenia mogą powstawać na obszarze politycznym czy naukowym, ale również nauka, polityka i ekonomia[41] oddziałują na „obszar religijny". Zjawisko to francuska badaczka woli określać mianem rozproszenia religii w całej przestrzeni społecznej. Zasłonięta obszarami nieprzejawiającymi tendencji religijnych, takimi jak nauka, estetyka, polityka, religia staje się „niewidzialna" (Hervieu-Léger, 2007, ss. 153–154). Pozbywając się w ten sposób odium negatywnych konsekwencji, które konotuje Baumanowska „płynność", Hervieu-Léger przeciwstawia się również większościowemu przekonaniu o postępującej sekularyzacji zachodnich, demokratycznych społeczeństw.

Paradoks polega na tym, że Masaryk tworzący w duchu anglosaskich wartości i nurtów filozoficznych wielką metanarrację oświeceniową, służącą wszelkimi wyjaśnieniami i ogarniającą wszystkie aspekty ludzkiego życia w przestrzeni prywatnej, wspólnotowej i politycznej, wpisuje się w jakiś sposób w „płynność". Jego wszechogarniająca opowieść oświeceniowa sama staje się socjologicznym zjawiskiem, jakim jest religia „niewidzialna". Płynność nie oznaczałaby w wydaniu Masarykowskim świata bez Boga lub Boga „rozmytego" w modnych nurtach parareligijnych, nie oznaczałaby także końca historii, lecz jej kontynuację – w wypadku czeskiej tożsamości narodowej i tworzeniu podwalin współczesnej demokracji chodziłoby o wykorzystanie depozytu religijnych wartości (przede wszystkim protestanckich), rzutujących na przyszłe pokolenia, które kierowałyby się nie tylko słowem, lecz przede wszystkim czynem Jezusa.

[41] „Płynność" czy też rozproszony dyskurs religijny widoczny jest w twórczości współczesnego czeskiego ekonomisty Tomáša Sedláčka, który łączy obszar ekonomiczny z filozoficznym i religijnym, sięgając do dzieł J. A. Komenskiego, T. G. Masaryka, F. Nietzschego, S. Kierkegaarda i in. oraz przypowieści biblijnych. Działalność i nauczanie Chrystusa analizuje z pozycji mikroekonomisty. Sam siebie określa mianem anarchizującego chrześcijanina.

BIBLIOGRAFIA

Austin, J. L. (1993). *Mówienie i poznawanie* (B. Chwedeńczuk, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bednář, J. (1969). Vývoj Masarykovy náboženské filosofie. *Acta Universitatis Carolinae: Philosophica et Historica*, *1969*(1), 17–64.

Čapek, K. (1990). *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel.

Čapek, K. (2014). *Rozmowy z T. G. Masarykiem* (P. Godlewski, Tłum.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. https://doi.org/10.31338/uw.9788323518488

Chadima, M. (2018). *Tomáš Garrigue Masaryk a náboženství* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=TOprwcfKcD0

Chutorański, M. (2014). Między intelektualistą konkretnym a parezją: Pytanie o nauczyciela w perspektywie teoretycznej Michela Foucaulta. *Parezja. Czasopismo Forum Młodych Pedagogów przy Komitecie Nauk Pedagogicznych PAN*, *2014*(1), 11–20. https://doi.org/10.15290/parezja.2014.01.02

ČT24. (2017). *Před 80 lety zemřel Tomáš Garrigue Masaryk: Prezident, který „znepokojoval všechny pohodlné"* [Video]. YouTube. https://fr-fr.facebook.com/CT24.cz/videos/před-80-lety-zemřel-t-g-masaryk/10155847941889009/

Czyżewski, M. (2013). Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, *9*(4), 14–27. http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume24/PSJ_9_4.pdf

Ćwiek-Rogalska, K. (2018). Złudne ósemki a *Czeskie pytanie*: Strategie pisania Tomáša Garrigue'a Masaryka. *Adeptus*, *2018*(12), Article 1784. https://doi.org/10.11649/a.1784

Dokulil, M. (2018). *Masaryk a náboženství*. Masarykova univerzita.

Fajfr, F. (1995). Masarykova filozofie demokracie. W M. Znoj & J. Havránek (Red.), *Český liberalismus: Texty a osobnosti* (ss. 291–300). Torst.

Foucault, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu* (M. Herer, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Foucault, M. (2014). *Rządzenie żywymi* (M. Herer, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Gruchała, J. (1996). *Tomasz G. Masaryk*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Halík, T. (2002). *Co je bez chvění, není pevné: Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Nakladatelství Lidové noviny.

Hervieu-Léger, D. (2007). *Religia jako pamięć* (M. Bielawska, Tłum.). Nomos.

Hromádka, J. (1995). Masaryk a Dostojevskij. W M. Znoj & J. Havránek (Red.), *Český liberalismus: Texty a osobnosti* (ss. 304–307). Torst.

Knohl, I. (2020). Kim jest mesjasz. *Tygodnik Powszechny*, *2020*(1–2), 50–53.

Kosatík, P. (2018). *Jiný TGM*. Paseka.

Kot, D. (2011, maj). Czy Jezus Benedykta XVI jest wiarygodny? *Znak*, *2011*(672). http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6722011dariusz-kotczy-jezus-benedykta-xvi-jest-wiarygodny/

Kot, D. (2019). Życie bez wiary nie jest życiem w ciemno. *Tygodnik Powszechny*, *2019*(36), 36–37.

Loužilová, O. (1990). *Masarykův problém moderního člověka*. Universita Karlova.

Luhmann, N. (2007). *Funkcja religii* (D. Motak, Tłum.). Nomos.

Machovec, M. (1968). *Tomáš G. Masaryk*. Svobodné slovo.

Machovec, M. (2003). *Ježíš pro moderního člověka*. Akropolis.

Machovec, M., Pithart, P., & Pojar, M. (Red.). (1992). *Masarykův sborník VII: T. G. M. a naše současnost (1980)*. Academia.

Masaryk, T. G. (1925). *Mravní názory*. Státní nakladatelství.

Masaryk, T. G. (1936). *Světová revoluce: Za války a ve válce 1914–1918*. Orbis a čin.

Masaryk, T. G. (1969). *Česká otázka: Snahy a tužby národního obrození*. Melantrich.

Masaryk, T. G. (1990). *Ideály humanitní*. Melantrich.

Masaryk, T. G. (1995). Jan Hus: Naše obrození a naše demokracie. W M. Znoj & J. Havránek (Red.), *Český liberalismus: Texty a osobnosti* (ss. 313–324). Torst.

Masaryk, T. G. (2013). *Moderní člověk a náboženství*. Městská knihovna v Praze. https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/97/55/42/moderni_clovek_a_nabozenstvi.pdf

Měšt'an, A. (2008). Masarykova interpretace díla Lva Tolstého. *Teologické texty*, *2008*(3). https://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-3/Masarykova-interpretace-dila-Lva-Tolsteho.html

Nový, L. (1990). Masarykův antropismus. *Filozofický časopis*, *38*(4), 435–440.

Nowicka, M., & Franczak, K. (Red.). (2016). Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, *12*(1), 7–15. https://www.academia.edu/22635470/Przegląd_Socjologii_Jakościowej_2016_Tom_XII_Numer_1_Michel_Foucault_?email_work_card=thumbnail

Obirek, S. (2010). *Uskrzydlony umysł: Antropologia słowa Waltera Onga*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Patočka, J. (1991). *Tři studie o Masarykovi*. Mladá fronta.

Peacocke, C. (2012). First person illusions: Are they Descartes', or Kant's? *Philosophical Perspectives*, *26*(1), 247–275. https://doi.org/10.1111/phpe.12006

Peacocke, C. (2019). Is Kant's I think unique? *Philosophy and Phenomenological Research*, *98*(3). https://doi.org./10.1111/phpr.12603

Polák, S. (2001). *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou* (T. 2). Masarykův ústav AV ČR.

Přibáň, J. (2018). Republika vzdělaných občanů aneb Masarykův pokus o středoevropskou utopii. W J. Přibáň & K. Hvížďala (Red.), *Hledání dějin* (ss. 171–187). Nakladatelství Karolinum.

Rádl, E. (1999). Masaryk. W E. Rádl, *Dějiny filosofie: T. 2. Novověk* (ss. 512–517). Votobia.

Soubigou, A. (2004). *Tomáš Garrigue Masaryk*. Paseka.

Sroczyńska, M. (2018). O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa). *Zeszyty społecznej myśli Kościoła*, *2018*(22), 166–175. https://doi.org/10.21697/csp.2018.22.1.10

Toth, D. (2001). *Masarykův vztah k náboženství a církví*. toth.xf.cz/nabozko.htm

Václavík, D. (2010). *Náboženství a moderní česká společnost*. Grada.

Žilka, F. (1995). Masaryk a protestantism. W M. Znoj & J. Havránek (Red.), *Český liberalismus: Texty a osobnosti* (ss. 303–304). Torst.

Rola religii w życiu duchowym i politycznym Tomáša Garrigue'a Masaryka

Artykuł dotyczy projektu polityczno-religijnego czeskiego filozofa i pierwszego prezydenta Czechosłowacji – Tomáša G. Masaryka (1850–1937). W pierwszej kolejności zostały przybliżone model religijności stworzony przez Masaryka oraz wątki biograficzne, wpisujące się w ów model. Następnie zostały przeanalizowane kwestie poruszane w eseju pt. *Główne zasady etyki humanitarnej* a wynikające z oryginalnej Masarykowskiej koncepcji „religii humanitaryzmu", takie jak: uniwersalny wymiar reformacji husyckiej i czeskobraterskiej (protestanckiej), stanowiącej podwaliny czeskiej tożsamości narodowej, rezygnacja z religii instytucjonalnej (przede wszystkim katolickiej) na rzecz indywidualnej pobożności oraz odrzucenie chrystologicznego dogmatu na rzecz Jezusa mocno zindywidualizowanego i historycznego.

Słowa kluczowe: religia humanitaryzmu, etyka humanitarna, religia instytucjonalna, Jezus, Tomáš G. Masaryk

The Role of Religion in the Spiritual and Political Life of Tomáš Garrigue Masaryk

This article discusses the political and religious views of the Czech philosopher and first president of Czechoslovakia, Tomáš G. Masaryk (1850–1937). First, the author describes the model of religiousness created by Masaryk and themes in his biography that fit into this model. Then, the article discusses the main thesis presented by T. G. Masaryk in an essay entitled *The Main Principles of Humanitarian Ethics*, which was a result of Masaryk's own concept of "religion of humanitarianism". It is based on such elements as the universal dimension of the Hussite and Czech Brethren (Protestant) reformation, on which the foundations of the Czech national identity were built; the abandonment of institutional religion (primarily Catholic) in favor of individual piety; and the rejection of the Christological dogma and replacing it with a highly individualized and historical Jesus.

Keywords: religion of humanitarianism, humanitarian ethics, institutional religion, Jesus, Tomáš G. Masaryk

Notka o autorce

Beata Kubok (beakubok@gmail.com) – doktor nauk humanistycznych, slawistka, bohemistka. Autorka monografii *Dawne słownictwo gwar cieszyńskich w świetle kontaktów językowych* (2011). Zainteresowania naukowe: kontakty językowe, wielokulturowość na pograniczu czesko-polskim, związki religii i języka oraz czeskie kody kulturowe.

Beata Kubok (beakubok@gmail.com) – PhD, Slavic Studies scholar specializing in Czech studies. Author of the monograph *Dawne słownictwo gwar cieszyńskich w świetle kontaktów językowych* [The Historical Lexicon of the Local Dialects of the Cieszyn Region in the Context of Language Contact, 2011]. Research interests: language contact, multiculturalism in the Czech-Polish borderland, relations between religion and language, and Czech cultural codes.

Publication History: Received: 2019-10-03; Accepted: 2020-03-16; Published: 2020-12-31